

LA IDENTIDAD CRISTIANA

Jon Sobrino

El presente trabajo ha sido escrito para ser publicado en una obra de conceptos de teología. Esto explica que su estilo no sea propiamente el de artículo, sino que sea más bien una sistematización de datos fundamentales. Como el libro se publicará en España, en la concreción de la problemática se tiene también en cuenta la situación del cristiano europeo, aunque visto desde América Latina.

1. La identidad cristiana como seguimiento de Jesús

1.1 La pregunta por la identidad cristiana es la pregunta por el ser cristiano hoy. La pregunta tiene detrás de sí una larga historia de respuestas. H. Küng la ha dado en su libro **Ser cristiano**; la dio A. Harnack en el cambio de siglo con su **Esencia del cristianismo**; y antes, Lutero, Agustín y los escritos del NT. Esta multitud y variedad de respuestas -aunque se piense participar de la misma fe cristiana- muestra la necesidad permanente de esclarecer teóricamente qué es ser cristiano.

Esa necesidad sobreviene al tratamiento de cualquier contenido teológico; pero al tratamiento de la identidad cristiana le sobreviene de forma peculiar. Siempre habrá que esclarecer quién es Dios y su Cristo, qué es la Iglesia, etc. Pero esclarecer qué es lo que somos posee una necesidad más perentoria e inexcusable. En los otros contenidos teológicos está implicado, indudablemente, el yo y el nosotros que pregunta; pero en la identidad cristiana la implicación es directa e inmediata. Y no se puede relegar **ad infinitum** la respuesta por lo que somos esperando a que la luz venga sólo del esclarecimiento de otros contenidos teológicos, pues alguna vez hay que dar

cuenta de uno mismo.

Con esto queremos decir que, si ningún contenido teológico puede ser abordado por pura curiosidad o por puro interés teórico, mucho menos éste. En la respuesta por la identidad cristiana se responde de uno mismo, pero en el fondo responde uno mismo. Por ello, esa respuesta deberá ser teórica, pero no puramente teórica. Teóricamente hay que esclarecer lo que el cristiano es y lo que debe ser, pero con la apertura desde el principio a captar la diferencia entre ambas cosas y la disponibilidad a adecuar ambas cosas.

Si anteponeamos esta reflexión exhortativa al esclarecimiento de la identidad cristiana es para recalcar lo que está en juego en su tratamiento teológico y en la relevancia de ese tratamiento. Las cuestiones teóricas permanecen sin duda, pero tampoco hay que esperar a respuestas definitivas a estas preguntas para realizar la identidad cristiana ni menos hacer de esa espera el alibi para no realizarla. Esto lo decimos porque somos de la opinión de que hay muchas cosas fundamentales de la identidad cristiana que son conocidas o al menos intuitas como fundamentales, que son las que deben ser puestas a producir, y que, puestas a producir, iluminan incluso teóricamente la identidad cristiana. Todo el mundo sabe o intuye que de acuerdo a la identidad cristiana lo más importante es el amor y el propio descentramiento en favor del otro, que ese amor es más identificante que la pura doctrina, que hay que ser honrados con la verdad de este mundo, que la salvación se decide en el servicio a los pobres de Mt 25, que ser buen cristiano cuesta y conlleva sufrimiento, que ser cristiano hoy conlleva riesgos y que si los poderes de este mundo no reaccionan de ninguna forma contra los cristianos es que poco ha habido de cristianismo, etc. Estas intuiciones no son suficientes para determinar la identidad cristiana, pero si de una u otro forma no se las acepta de antemano difícilmente las esclarecerá el tratamiento teórico. Con este presupuesto, el esclarecimiento teórico no sólo será necesario

sino útil; pero sin él puede convertirse en puro discurso, de los muchos que se pronuncian en el ágora intra o extra-ecclesial.

1.2 Dicho y mantenido todo lo anterior, hay que abordar, sin embargo, teóricamente la identidad cristiana. Y aquí, de nuevo, abundan las dificultades. No es nada fácil responder a la pregunta por la identidad de los seres humanos, como lo muestra la abundancia de antropologías filosóficas y teológicas; no es fácil tampoco porque, aunque el objeto formal de la pregunta es el ser cristiano, en la respuesta están implicadas muchas otras preguntas por Dios, Cristo, la gracia, el pecado, etc.; no es fácil por la historicidad inherente, de hecho y de derecho, a la identidad cristiana. Y no es fácil, por último, por la diversidad de vías que pueden usarse metodológicamente para dar una respuesta, sin que ninguna de ellas ofrezca un camino totalmente claro y no exento de peligros.

Elegimos aquí la vía cristológica, aunque pudiera usarse también la vía protológica desde la creación o la vía escatológica desde la plenificación del ser humano o la vía paulina del Espíritu. Lo sugiere el lenguaje, pues cristiano viene de Cristo; lo posibilita y exige la teología, pues la pléyade de contenidos a tener en cuenta en la identidad cristiana: Dios, Espíritu, gracia, pecado, etc., se hacen "cristianos" desde Cristo; y lo exige lo fundamental de una fe que sea cristiana: Cristo es verdaderamente **un** ser humano y en Cristo se ha revelado **el** ser humano. Por lo primero la identidad cristiana **puede** ser abordada a partir de Cristo y por lo segundo **tiene que** ser abordada a partir de él. Desde la fe cristológica la identidad cristiana se convierte en cuestión histórica, pues ha aparecido en **un** ser humano, y en cuestión de fe, pues en ese ser humano se ha revelado lo que significa **el** ser humano.

En el NT la identidad cristiana se resuelve desde Cristo (y su Espíritu), y así la vida cristiana es un ejercicio en "hacerse hijos en el Hijo" (Rom 8,29). Pero ese

Cristo a cuya imagen hay que llegar a ser no es otro que Jesús de Nazaret. La carta a los Hebreos invita y exige a los cristianos a que tengan "fijos los ojos en **Jesús**, el que ha vivido originariamente y en plenitud la fe" (Hebr 12,1), palabras escritas precisamente en momentos de seria crisis de identidad de la comunidad. Los evangelios no son otra cosa, desde este punto de vista, que la presentación historizada de la identidad de Cristo: la vida, actividad y destino de Jesús de Nazaret.

Y ese mismo Jesús es quien explicita en qué ha de consistir la identidad de quienes se suman a él en la historia -y de quienes creen en él después de su resurrección-: en su seguimiento. El equivalente jesusánico al "hacerse hijos" paulino es el seguimiento, y el seguimiento de Jesús ha quedado desde entonces como la más importante forma de explicitar la identidad cristiana, y mucho más cuando a lo largo de la historia los cristianos han pasado por crisis de identidad y de relevancia.

Los grandes santos, sobre todo los reformadores, los grandes movimientos cristianos desde las primeras comunidades hasta las actuales comunidades de base han vuelto siempre a Jesús y su seguimiento. En el libro de los ejercicios espirituales de san Ignacio, la oración que más se repite es la de "pedir conocimiento de Cristo para que más le ame y le siga". En el mundo actual, aun en lugares tan diversos como el primer y el tercer mundo y aun con problemáticas tan diversas como la secularización y la liberación, los teólogos más clarividentes han visto en el seguimiento la solución al problema de la identidad y de la relevancia cristiana. Bonhoeffer hizo central el seguimiento en su conocido libro **Nachfolge**. J. B. Metz afirma que "ha sonado la hora del seguimiento", I. Ellacuría dice que la teología latinoamericana "entiende la vida cristiana como seguimiento". El Espíritu que hace caminar la historia y presenta siempre nuevas exigencias y mediaciones hace siempre volver a Jesús y su seguimiento.

Ser cristiano es entonces rehacer en la historia

la vida, actividad, actitudes y destino de Jesús de Nazaret con el convencimiento de que eso es también bueno y salvífico para la historia. En este sentido, la afirmación de que en el seguimiento de Jesús consiste la identidad cristiana es una afirmación de fe; es la puesta en práctica de la confesión cristológica de que en Cristo ha aparecido el verdadero ser humano. Por otra parte, ser cristiano es re-hacer la vida de Jesús, es pro-seguirle más que imitarle, pues el verdadero ser humano se manifestó en un ser humano concreto, cuya concreción debe ser rehecha a lo largo de la historia. En este sentido, la identidad cristiana tiene que ser siempre re-hecha y tiene que buscar siempre sus mediaciones históricas.

Esto es lo que intentamos hacer a continuación: buscar la estructura fundamental de la identidad cristiana a partir del seguimiento de Jesús y exponer algunos elementos que hoy hay que tener seriamente en cuenta. Pero recordemos, para terminar este apartado introductorio, la advertencia con que comenzamos. Jesús no propone una doctrina acerca de su seguimiento, sino que lo ofrece y exige. "Quien quiera venir en pos de mí", es una invitación. "Sígueme", es un imperativo. En último término, sólo desde el seguimiento realizado se puede hablar con sentido del seguimiento y sólo desde el seguimiento realizado se opera la convicción de que en él está la identidad cristiana.

2. La estructura fundamental de la identidad cristiana

Ser cristiano en lo fundamental es rehacer la estructura de la vida de Jesús. Esta afirmación es la que vamos a analizar, pero avisando desde el principio de dos serias dificultades. La primera es que el cristiano sigue siendo creatura concupiscente y también pecaminosa. Ambas cosas se hacen notar en su confrontación con el Cristo. Por su concupiscencia tenderá a adecuar la realidad de Cristo con lo que él piensa y desea que es el Cristo, a

decidir cómo ha de ser el Cristo y cuál su acceso a él. Por su pecaminosidad tenderá a rechazar al Cristo tal como él se ha mostrado en Jesús de Nazaret. Esta concupiscencia y esta pecaminosidad son las que están actuando en el cristiano en cuanto cristiano y así aparece desde el NT hasta nuestros días: querer separar a Cristo de Jesús de Nazaret y llegar a rechazar a Jesús de Nazaret en nombre del deseado Cristo.

La segunda es que -como lo muestra la producción cristológica actual- se puede superar el primer peligro, se puede hablar teóricamente con gran nitidez y radicalidad del Cristo que es Jesús, se puede analizar la estructura de su vida y destino sin rehuir la sorpresa -y el escándalo- de que así sea el Cristo. Pero cuando se pasa a proponer a Jesús como lo que da identidad al cristiano de hoy, puede y suele perderse esa nitidez y radicalidad. Que eso ocurra por razones prácticas es comprensible, pues la presentación radical de Jesús causa, entre otras cosas, espanto. Pero más serio es cuando ocurre por razones teóricas, cuando de alguna forma, a base de insistir en la imposibilidad de la imitación o de la necesidad de nuevas mediaciones, va desapareciendo poco a poco, incluso teóricamente, la exigencia a rehacer la estructura fundamental del seguimiento.

Estas advertencias quieren poner en guardia para no leer lo que sigue con ingenuidad, como lo ya sabido y como lo ya aceptado al menos teóricamente.

2.1 El primer paso en el seguimiento de Jesús es la **encarnación**: si Cristo se hizo carne, el cristiano tiene que hacerse carne. Pareciera que no hay aquí problema mayor, incluso que el cristiano, en eso, le lleva ventaja a Cristo, pues Cristo tuvo que llegar a ser carne mientras que al cristiano el ser carne le viene dado por naturaleza. Pareciera también que en la actualidad se han dado grandes avances en eso: el ideal cristiano no sería ya la retirada del mundo, sino el diálogo con él, incluso la inserción en él. Pareciera, pues, que se ha superado teóricamente

cualquier tipo de docetismo cristológico, eclesiológico y antropológico. La identidad cristiana tendría al menos esto en claro y el discurso oficial, eclesiástico y teológico, habría integrado ese mínimo. Pero el problema es mucho más hondo y hay muchos signos actuales de regresar a un sofisticado, pero siempre añorado docetismo.

Encarnarse es un acto positivo de llegar a estar en el mundo de una determinada manera, dejarse afectar por y reaccionar hacia el mundo. Ese positivo acto de encarnación lo realiza Jesús de una manera bien precisa. Su encarnación tiene una dimensión trascendente: llegar a ser un ser humano; pero tiene una dimensión histórica: llegar a ser un ser humano participando en lo débil, en lo pequeño, en lo oprimido. Encarnación es por lo tanto abajamiento y empobrecimiento trascendental e histórico. El NT hace central el abajamiento histórico, y los evangelios narran en qué consiste esta encarnación histórica: en optar estar solidariamente en el mundo de los débiles, pobres y oprimidos, a diferencia del mundo de los poderosos y opresores. Para la identidad cristiana ésta es la primera exigencia, no simplemente ser carne, sino hacerse carne en lo que está abajo, vivir en "el reverso de la historia" (G. Gutiérrez).

Encarnación es por lo tanto opción a ser carne de una determinada manera dentro de la carne que se nos da por naturaleza. Es opción ante todo por los lugares desde los cuales se ve mejor la realidad del mundo, se transparenta más claramente cuál es el hecho mayor y más flagrante de este mundo, cuál también su esperanza. A la identidad cristiana le compete aceptar que no todos los lugares son igualmente aptos -algunos conducen positivamente al error- para ver la verdad de este mundo; que hay lugares privilegiados para llegar a ver y que éstos están en el abajo de la historia. A Jesús se le ofreció ver el mundo desde un alto monte desde el que se divisaban todos los reinos de la tierra y su gloria, y desde el pináculo del templo de la ciudad santa, pero eligió los sencillos caminos de la despreciada Galilea.

Encarnación es una opción por aquella realidad material que por su naturaleza tiene mayor capacidad de humanización. Hay un estar en el mundo que por su naturaleza deshumaniza y empecata: el mundo de la riqueza, poder y halagos, el mundo de arriba. Y hay un estar en el mundo que por su naturaleza humaniza: el mundo de la pobreza, el mundo de abajo. Este mundo no debe ser bendecido ni idealizado; por el contrario, hay que luchar decididamente contra su pobreza. Pero, por lo que toca a la encarnación, hay que luchar contra ese mundo desde ese mundo; y en ese mundo se encuentra también lo que Puebla llama el potencial evangelizador de los pobres que humaniza y cristianiza a quienes se abajan a él. Muy bien lo intuyó san Ignacio en su célebre meditación de las dos banderas: en el mundo de la riqueza existe una dinámica que lleva a todos los males, en el mundo de la pobreza asumida existe una dinámica que lleva a todos los bienes.

A esto no se opone la recuperación teológica de la autonomía de lo temporal y de la bondad de la creación de Dios, cosas ambas tan recalçadas por la teología alrededor del Vaticano II. Con lo primero se supera un anacrónico triunfalismo y autoritarismo eclesial; pero no elimina el problema de lo que es una adecuada encarnación sino que la radicaliza. Precisamente porque lo temporal tiene su propia autonomía y no se puede cambiar voluntaristamente su naturaleza, por eso hay que ser conscientes del lugar de encarnación, que en sí mismo tiende a la humanización o a la deshumanización. Con lo segundo se supera el maniqueísmo, pero no se elimina el pecado del que históricamente está transida la creación; por ello hay que buscar los lugares y reductos de bondad de la creación y encarnarse en ellos. La carne de este mundo es ambigua; puede ser carne de gracia o carne de pecado. A la identidad cristiana le compete la activa disposición a encarnarse en los lugares en que, por su naturaleza, puede haber más gracia que pecado. Y, según el evangelio, ese lugar es el abajo de la historia.

Encarnación es por último una opción por una solidaridad fundamental. En la historia de la humanidad existe la corriente que pretende dominar, que ofrece identidad humana en la superioridad sobre otros y a costa de otros. Pero existe también la corriente sufriente y esperanzada. Su anuncio del reino de Dios -que puede ser minusvalorado cristológicamente al no ofrecer algo radicalmente nuevo- le muestra solidario con ella, le muestra como ser humano dentro de un determinado proyecto humano: el proyecto de la vida, de la justicia, de la liberación. A la identidad cristiana, con anterioridad a ulteriores especificaciones, le compete entroncarse en esa corriente sufriente y esperanzada de la historia que se halla, de nuevo, en su reverso.

Encarnación es entonces opción; y es también conversión primigenia en el modo de ver el mundo y de evaluarlo. Para los que ya están en el abajo de la historia se necesita conversión para asumir conscientemente su realidad y potenciar las posibilidades de verdad, de humanización y de esperanza que conlleva. Para quienes están en el arriba de la historia, la exigencia de conversión es obvia: encarnación es abajamiento, empobrecimiento y despojo.

2.2 El segundo paso del seguimiento de Jesús es una **práctica salvífica**. A la identidad cristiana le compete el hacer y el hacer para salvar. Es la palabra que más se ha usado a lo largo de la historia para definir la identidad cristiana, ésta consiste en el amor. Jesús lo propone como lo fundamental y como lo distintivo de sus seguidores. En el NT, tanto Pablo como Juan afirman que en él está la última identidad cristiana. Más aún, desde el amor se define a Cristo, "quien me amó y se entregó por mí" (Gal 2,20) y se define a Dios, "Dios es amor" (1 Jn 4,8). Ese amor supone una vida en pro-existencial, volcada hacia el otro, y correlativamente una vida descentrada de uno mismo. Pero esta antropología cristiana fundamental

tiene que ser concretada desde Jesús.

Jesús comienza con el anuncio del reino de Dios, y a colaborar en ese anuncio llama a sus seguidores. Ese anuncio es la proclamación del amor de Dios a los débiles y pobres de este mundo, y el servicio a ese anuncio es lo que hace de la vida de Jesús una vida en el amor. Notemos sólo dos elementos importantes de ese amor de Jesús para la identidad cristiana.

El primero es la misericordia. Los signos que Jesús pone del reino de Dios no son signos arbitrariamente elegidos, en discontinuidad con la situación real, para convencer de la llegada del reino. Son signos que responden a las necesidades y sufrimientos de sus destinatarios, necesidades de cuerpo y alma, sufrimientos causados por la pobreza y por la indignidad. Los signos son expresión de la misericordia como reacción primaria ante el sufrimiento ajeno y sin más justificación que el sufrimiento mismo. La misericordia no es pues un mandamiento, aunque esté mandado; no hay que realizarla por recompensas, aunque sea recompensada; no puede argumentarse en su favor, aunque Jesús en su vida y en sus parábolas la muestre como lo más humano que existe.

Este amor-misericordia es la reacción primaria hacia el débil, correlativa a la encarnación en lo débil de este mundo. En sentido estricto no es algo específicamente cristiano y el mismo Jesús la exige del sacerdote judío ortodoxo y del samaritano hereje. Pero en esa misericordia se juega la identidad cristiana. Si se deja de hacer de ella algo primario, si se la hace pasar a segundo plano, no sólo por su dificultad práctica sino en nombre de realidades aparentemente más altas, como sería la subsistencia de la Iglesia-institución, el miedo a que sea manipulada por otros, las exageraciones que pusieran en peligro la ortodoxia o un determinado carisma, etc., entonces se ha viciado de raíz la identidad cristiana.

Esta misericordia expresa lo que de ternura ante el sufrimiento del débil hay en el amor. Pero éste se

extiende según Jesús a las mayorías como tales, a una sociedad que como tal produce sufrimiento y opresión. El ejercicio de la misericordia expresa los signos del reino de Dios; pero éste es formalmente transformación de la realidad social. El amor entonces se torna en justicia, en amor socio-político; busca la eficacia estructural, exige creatividad, discernimientos y mediaciones. Hay que amar no sólo al herido concreto en el camino, sino a este mundo de Dios en el que sus creaturas siguen clamando por la vida.

A la identidad cristiana le compete entonces la pro-existencia y, correlativamente, le compete el propio descentramiento: que el egocentrismo dado por la naturaleza no se convierta en egoísmo sino más bien en olvido, en un primer momento, de uno mismo. Ese descentramiento es el que ejemplifica la vida de Jesús: "No he venido a ser servido, sino a servir" (Mc 10,45); y es el que exige de sus seguidores. Hay que amar hasta dar de la propia vida y la propia vida; hay que amar hasta a aquel que supone un atentado para la propia vida: el enemigo. Ese radical descentramiento le compete a la identidad cristiana y Pablo lo lleva al paroxismo cuando afirma que "quisiera ser anatema por la salvación de mis hermanos" (Rom 9,3).

La radical proexistencia y descentramiento parecen hacer caer al cristiano en el vacío; pero le compete también a la identidad cristiana creer que en ello hay salvación. No hay que vivir en el amor formalmente porque así hay salvación propia, pues con ello se anula el descentramiento; pero sí con la esperanza de que la vida en el amor es la vida verdadera, para uno y para todos; más exactamente para todos y así para unos. Jesús es claro en la exigencia al descentramiento para que haya propia salvación: "el que quiere ganar su vida la pierde" (Mc 8,35). Pero en su lógica mas profunda está siempre la esperanza de que el descentramiento lleva a la fraternidad. A la identidad cristiana le compete la radical exigencia del amor, pero siempre con la esperanza de plenificación. La pro-existencia vive de la esperanza

de poder llegar a la co-existencia; el ser para otros, de poder llegar a ser con otros. La identidad cristiana es dura pero no masoquista. En medio de su pro-existencia Jesús reunió a la gente alrededor de una mesa, celebró la fraternidad y puso los signos de la expresión última del amor cristiano. La fraternidad, el amor de comunión, es el horizonte último del amor de pro-existencia. Celebrar la pequeña o gran fraternidad que va creando el amor en la historia le compete a la identidad cristiana.

2.3 El tercer paso del seguimiento es **la cruz**. También en ella se ha visto a lo largo de la historia un símbolo de la identidad cristiana aunque se ha interpretado de varias maneras. Al tratar ahora la cruz no se hace para introducir el dolorismo o un trasnochado asceticismo en la identidad cristiana, sino porque es verdad y una gran verdad, tanto para Jesús como para el cristiano de siempre. Lo importante, sin embargo, para que la cruz pertenezca a la identidad cristiana, es situarla bien y no hacerla intercambiable con cualquier símbolo de limitación, sufrimiento y muerte que le compete al ser humano para serlo. A la identidad cristiana le compete en directo luchar contra todo lo que sea injusta cruz y disminuir las cruces que provienen de la limitación humana; pero al hacerlo se confronta por necesidad con la propia cruz.

Quien se encarna en el abajo de la historia, quien ejerce la pro-existencia y sobre todo quien se ejerce en la práctica de la justicia sufre infaliblemente la reacción del mundo. En el evangelio aparece que cuando Jesús hace el bien y pone los signos de misericordia, otros se rebelan contra él. Cuando expulsa demonios tiene que oír que él está endemoniado y loco; cuando sienta a su mesa a los pecadores tiene que oír que él es comilón y bebedor; cuando anuncia la buena nueva a los pobres y cura sus enfermedades, advierte: "dichoso el que no se escandalice" (Mt 11,6). Algo hay de macabro en la historia de los hombres que reacciona contra quien hace el bien.

Pero esto hay que entenderlo bien. La pura beneficencia no suele ocasionar esas reacciones; puede ser alabada y normalmente es tolerada porque no cuestiona las raíces de las que surgen sufrimientos y necesidades. Pero cuando los signos son signos del reino, anuncio de una nueva realidad social distinta y contraria a la presente, entonces el mundo reacciona en su contra. Y esto se agudiza cuando a los positivos signos del reino acompaña la denuncia y el desenmascaramiento explícito del antirreino. Entonces surge inevitablemente el conflicto, la amenaza, la persecución y hasta la muerte. La buena noticia del reino y su correlativa denuncia del antirreino son estorbo y amenaza, y de ahí la obvia reacción. "Se mata a quien estorba", decía Mons. Romero.

A la identidad cristiana le compete tener lucidez sobre esta trágica dimensión de la historia. El mundo en el que hay que encarnarse y al que hay que salvar, el mundo con posibilidades buenas por ser creación de Dios, el mundo cuya autonomía hay que respetar y con el que hay que dialogar, es también y muy fundamentalmente antirreino, es mundo que da muerte y por eso es mundo de pecado. Es mundo que da muerte al Hijo de Dios y que sigue dando muerte a los hijos de Dios, a los pobres y débiles en primer lugar y a quienes se solidarizan con ellos en segundo lugar.

Mantener esa trágica lucidez es absolutamente necesario para la identidad cristiana. En el tercer mundo, en presencia de innumerables cruces producidas por las estructuras mundanas, la tarea es relativamente fácil, pero en otros mundos suele ocultarse o evaporarse la existencia del antirreino y la misma existencia del pecado del mundo. El mundo moderno realiza una inmensa operación de maquillaje para que no aparezca el pecado que da muerte. Los hechos objetivos son de suyo inocultable: pobreza y miseria, hambre, guerras, muerte; pero se busca ocultarlos en su magnitud y crueldad y, sobre todo, ocultar las responsabilidades. No hay valor para llamar a este

mundo por su nombre: mundo de pecado y que da muerte. y es comprensible que no lo haya, pues mirar a este mundo a la cara es una directa pregunta por lo que nosotros hemos hecho de él, y es cuestionamiento hondo del sentido de esta historia nuestra.

La cruz de Cristo es, pues, antes que nada una palabra sobre el mundo, -juicio, como dice el NT- y es una exigencia al cristiano a ver el mundo también desde ahí y a actuar también desde esa cruz. En este sentido -y no por ningún a priori dolorista- la identidad cristiana hay que concretarla desde la cruz. Como el pecado del mundo busca activamente ocultarse y como sus agentes lo maquillan conscientemente, a la identidad cristiana le compete denunciarlo y desenmascararlo; es el seguimiento de Jesús en su denuncia. Y a la identidad cristiana le compete enfrentar ese pecado como Jesús, como el siervo de Jahvé: hay que erradicar ese pecado, hay que erradicarlo desde dentro del mundo de pecado y hay que erradicarlo cargando con ese pecado.

Desde ahí hay que comprender la cruz y la muerte de Jesús como elemento esencial de la identidad cristiana. Por terrible que sea ponerlo en palabra, la muerte cristiana por excelencia es la muerte en cruz. No se dice esto para exaltar la muerte en sí misma ni para que -desde lo religioso- se faciliten todo tipo de cruzadas y guerras. A la identidad cristiana no le compete ese tipo de exaltación; pero le compete la disponibilidad a la encarnación y al amor hasta el final en un mundo en que reacciona con fuerza cuando el amor ha tocado su pecado. A esa muerte que da última identidad cristiana hay que entenderla con todas las analogías necesarias; en último término que sea muerte por amor. Pero tampoco se la puede relativizar. En cualquier caso sería puro idealismo presentar la identidad cristiana como encarnación y como práctica de salvación sin la disponibilidad al conflicto, a la persecución e incluso a la muerte. Sería mantener la ilusión -frecuentemente mantenida- de que el reino de Dios se puede anunciar e iniciar en un mundo neutro, en una tabula

rasa, y no en un mundo que es, también, antirreino.

Desde la cruz, lo último de la vida, la identidad cristiana se confronta con lo que suelen llamarse las cosas últimas, aquello con lo que todo ser humano tiene que vérselas. Ciertamente es que la respuesta cristiana tiene que tener en cuenta otros elementos, pero no hay que precipitarse en la respuesta y menos en nombre de la identidad cristiana como si la tragedia de la historia, el mundo de pecado, la pregunta de Job, la muerte del inocente fuesen preguntas inocuas o preguntas que se le ahorran al cristiano en virtud de su fe, como si ésta tuviese una respuesta barata, como decía Bonhoeffer, para todo.

Desde la cruz de Jesús y desde los crucificados de la historia dos exigencias se hacen a todo ser humano y a todo cristiano en términos de vida o muerte; elegir entre aborrecer al hermano -"asesino" se le llama a ese tal- o amar al hermano, aunque en ello le vaya a uno la vida (1 Jn 3,14-16). La segunda es apostar por la esperanza o en contra de ella; aceptar el sentido último de la historia y mantenerse en el amor, o pactar con las limitaciones y absurdos de la historia para que no salpique su pecado, entregándose, sabia e ilustradamente, a cualquier versión de escepticismo, epicureísmo o pasotismo.

2.4 El último paso del seguimiento de Jesús es la participación, ya ahora, en su destino, **la resurrección**. Si se necesita coraje para afirmar la identidad cristiana desde la cruz, no menor se necesita para afirmarla desde la resurrección, si ésta no es comprendida como puro final feliz o como **deus ex machina** para resolver lo aparentemente irresoluble. Sin embargo, la resurrección es fundamental en la identidad cristiana en un doble sentido: 1) en cuanto es un hacer justicia a la víctima Jesús y 2) en cuanto es aprobación y plenificación de la vida de Jesús.

La resurrección de Jesús dice en directo que

aquel a quien los hombres asesinaron no ha muerto para siempre, que al menos en un caso el verdugo no ha triunfado sobre su víctima, que la impotencia de Dios en la cruz no es su última palabra, que Dios es aquel que hace justicia a las víctimas y que, por lo tanto, la esperanza es posible.

La resurrección, por lo tanto, vuelve a definir la identidad cristiana en términos de esperanza, pero de manera precisa. No se afirma en directo que el ser humano, abierto a todo por naturaleza, ser de la esperanza y del futuro, encuentra en la resurrección su símbolo de esperanza. El que el ser humano sea así es condición necesaria para ello, pero no suficiente. No basta cualquier esperanza para que la resurrección sea signo cristiano de esperanza. En cuanto símbolo de supervivencia la resurrección puede ser intercambiable con otros que responden al deseo de supervivencia; la *spes quae*, aquello que se espera, puede coincidir con el deseo universal de supervivencia.

Pero la resurrección da identidad cristiana desde la *spes qua*, desde el acto concreto de esperar. No es éste un puro deseo, una esperanza barata y sin dialéctica, sino la esperanza de que la justicia sea posible; es por ello esperanza de las víctimas y es por ello, en palabra de Pablo, esperanza contra esperanza. La esperanza que da identidad cristiana es la que supera no sólo la oscuridad que rodea siempre al deseo de supervivencia tras la muerte, sino la impotencia ante la injusticia.

Desde ahí se puede universalizar la esperanza que origina la resurrección; se puede entender la resurrección de Jesús como la del "primogénito", la del hermano mayor que nos ha precedido ya. Pero para que se pueda universalizar esa esperanza es necesario participar, aunque sea analógicamente, en la vida y muerte de Jesús; que Jesús haya sido también en vida el hermano mayor, aquel a quien se le ha seguido. "Bienaventurados los que mueren en el Señor", significa que se puede y debe morir con esperanza, siempre que la vida haya sido también "en

el Señor".

Pero la resurrección es además aprobación y plenificación de la vida histórica de Jesús. Lo primero significa que sanciona la identidad cristiana como seguimiento de Jesús, recordatorio siempre necesario y más cuando, en nombre de la resurrección, se pretendiera ignorar el seguimiento. No se puede ignorar a Jesús en nombre de Cristo, ni el seguimiento en nombre de la aclamación, ni la historia en nombre de la transcendencia. Si así fuera, la resurrección no sólo no otorgaría identidad cristiana sino que la anularía. Pero la resurrección no dice eso; dice que la verdadera vida en la historia no ha sido otra que la de Jesús de Nazaret y que la verdadera vida sigue consistiendo en rehacerla en la historia.

Lo segundo significa que la resurrección añade algo sumamente importante, por supuesto a Jesús, pero también a la identidad cristiana; añade la plenificación de la vida, el que hoy en la historia se pueda vivir ya en plenitud, aunque a la manera histórica. Esta plenificación no viene dada por nuevos contenidos que suplantasen a los anteriores: encarnación, práctica salvífica del amor, denunciar y cargar con el pecado, etc., sino por el espíritu y talante con que se puede y hay que vivir ya en la historia el seguimiento. Eso nuevo es la esperanza indestructible, ya mencionada, y la libertad y el gozo. El reflejo de la resurrección en la historia está en vivir en la historia el momento de "triunfo" que tiene la resurrección.

La libertad es reflejo de la resurrección no porque -como tantas veces se ha propuesto- el cristiano se traslade intencionalmente a un mundo menos histórico, menos corpóreo y material, y así viviese en el mundo del espíritu, en el mundo menos limitante y condicionante, en el mundo de la resurrección. Por el contrario, la libertad sumerge más en la historia pero con libertad para percibir siempre la novedad del Espíritu y realizarla, para encarnarse -no simplemente dejarse llevar- en las estructuras de

la historia. Es la libertad de Pablo para esclavizarse a todos por amor y, así, salvarles; es la libertad de Jesús para dar la vida, antes de que se la quiten.

El gozo es reflejo de la resurrección no porque ésta haya hecho desaparecer el terrible dolor de la historia ni el sufrimiento que origina el seguimiento; la resurrección no es ninguna receta tranquilizante. Significa más bien que el costoso seguimiento se realiza como quien ha encontrado un tesoro escondido y una perla preciosa, que el evangelio se convierte en una ligera carga pesada (K. Rahner), que cuanto más la lleve uno más le lleva a uno, que en medio de oscuridades y sufrimientos existe honda paz, que en definitiva no se puede ser de otra manera, no se puede dejar de seguir a Jesús porque en ello se ha encontrado vida y vida abundante.

3. Historización y actualización de la identidad cristiana

Por todo lo dicho, lo fundamental de la identidad cristiana consiste en realizar el propio ser humano como Jesús, reaccionar ante la historia y realizar la propia vida como Jesús; en palabras sencillas, parecerse a Jesús.

Pero esta identidad hay que historizarla. Esto hay que afirmarlo por razones de fe, porque el ser humano que hay que realizar se reveló en un ser humano concreto, irrepetible en cuanto concreto. Hay que ser conscientes de la fundamentalidad de la cristología, pero también de su modestia; de la grandeza de la encarnación, pero también de lo limitado de su concreción. Esta tensión apareció muy pronto históricamente en las primeras comunidades y pronto también se teologizó. El Espíritu es el que introduce en la verdad a lo largo de la historia; audazmente lleva a decir Juan que los creyentes podrán hacer obras inclusive mayores que las de Jesús. Pero, por otra parte, el Espíritu, por ser el de Jesús -no había Espíritu antes de pascua- remite a Jesús. Realizar la identidad cristiana significa entonces vivir la tensión entre reproducir

y actualizar el seguimiento de Jesús.

También hay que historizar la identidad cristiana según sean socio-espiritualmente los creyentes. Para Jesús, distintas fueron las exigencias a sus oyentes según éstos fueran los pobres, sus opresores o los llamados a anunciar e iniciar el reino. Después de la resurrección y sistemáticamente -tal como lo hemos propuesto también nosotros- el seguimiento se convierte en la identidad de todos, aunque ya en los sinópticos se note un forcejeo en este punto: el seguimiento lo exige Jesús a sus discípulos (Mt 16,24), a sus discípulos y a la gente (Mc 8,34), a todos (Lc 9,23). Esas diferencias hay que seguir teniéndolas en cuenta; ciertamente en la pastoral, para caer en la cuenta del estado inicial del creyente; pero también en la concepción del seguimiento, para caer en la cuenta del aporte más específico de cada grupo al seguimiento. Todos deben llegar a ser seguidores y reproducir la estructura fundamental; pero la historización debe tener en cuenta su inicial punto de partida.

La historización es por último necesaria porque el reino de Dios no llegó, ni tampoco la parusía. Los cristianos, además, optaron por la universalidad de la misión. Con ello, ser cristiano supuso la encarnación en el tiempo y en el espacio, y tomar en serio ambas cosas. Una obvia consecuencia fue el proceso de institucionalización y su intrínseca tensión con la radicalidad del seguimiento. Pero esa opción exige también historizar la estructura fundamental del seguimiento: qué es a lo largo de la historia la práctica salvífica que acerca el reino de Dios, cuáles son los conflictos en los que hay que introducirse, qué es hoy cruz y martirio, qué es esperanza de resurrección, etc.

No podemos ahora analizar esas historizaciones concretas. Por lo que toca a la teología de la liberación como historización del seguimiento pueden leerse, entre otros, los artículos sobre **Liberación** y sobre **Opción por los pobres** en este libro. Lo que queremos hacer a continua-

ción es analizar algunos elementos en la línea de una antropología teológica que nos parecen importantes y exigidos por la historia actual, que deben de ser tenidos en cuenta en el seguimiento.

3.1 La responsabilidad hacia el mundo como tal.

Pro-existencia y descentramiento son esenciales en el seguimiento, como hemos afirmado, y de alguna forma siempre ha sido así en la historia de los cristianos: la caridad, la ayuda asistencial a los pobres, etc. En la actualidad, sin embargo, el horizonte de la proexistencia y lo que debe llevar al descentramiento debe tener como algo central el mundo como tal. Ese mundo es hoy mejor conocido en su realidad, interdependencia y unidad. Aunque se le clasifique en primero, segundo y tercer mundo forma una unidad en la cual, aunque de diversas formas, todos son corresponsables. Ese mundo uno ofrece una gravísima crisis que le afecta como tal. La destrucción ecológica y nuclear amenaza a todo el mundo; y la pobreza masiva no es sólo amenaza sino realidad, que va en aumento, para una mayoría de la humanidad. Hay, por lo tanto, gravísimas crisis mundiales que son percibidas como tales; y hay también hoy posibilidades técnicas de solución a las crisis. Además, la realidad de este mundo ha tomado la palabra y se ha expresado en forma de clamor, como Medellín y Puebla afirman para América Latina; su realidad es, pues, inocultable. El mundo es hoy en sí mismo, por lo que tiene de crisis y por lo que tiene de posibilidad de superarla, la gran pregunta de Dios: "¿Qué has hecho de tu hermano?". Sin caer en visiones apocalípticas, hay que afirmar que lo que está en crisis es la misma creación de Dios, el ideal de la vida.

Este mundo en crisis no permite precipitarse, en la búsqueda de la identidad cristiana, hacia lo que sea específico y diferenciante en ella; tampoco permite un postmodernista pluralismo. Exige más bien unos mínimos comunes y fundamentales. Para el cristiano exige un amor que sea amor al mundo, que sea transformación

de las estructuras de este mundo, que sea justicia y liberación; un amor que se encarne en este mundo y en su conflicto, que relativice (lógicamente, aunque existencialmente esto no sea posible) problemas personales y regionales; que relativice también problemas eclesiales, tan pequeños en comparación con una creación amenazada, y los jerarquice según su relación con los problemas de este mundo. Exige también un ecumenismo realmente humano según el cual la diferencia no sea definida en lo fundamental por la alteridad en lo eclesial, religioso o ideológico, sino por el desinterés por este mundo; y según el cual, la comunión sea ante todo con quienes quieren hacer de este mundo un mundo de vida. Exige por último una fe que sea por esencia antiidolátrica, en contra de divinidades que dan muerte y que siguen produciendo víctimas en este mundo; y una fe en Dios como Dios de la vida, un conocimiento de Dios que consiste en practicar la justicia.

Estos mínimos no son suficientes para la identidad cristiana, pero son necesarios. Con ello se quiere decir que la identidad cristiana pasa hoy, paradójicamente, por lo que es común a todos. La identidad cristiana no es lo que se logra avanzando más allá de lo común, sino dentro de lo común; no debiera ser pensada en un principio como algo esotérico, sino como lo que retrotrae a las exigencias a todo ser humano en el mundo de hoy. Los cristianos, si en verdad realizan su identidad, son mediadores de la vida para este mundo, pero no superiores; son elegidos, pero no separados. No se puede ganar identidad cristiana a costa de desidentificarse de este mundo; sino más bien identificándose con sus clamores y esperanzas.

Dicho en forma sencilla, si la realidad del mundo actual, sin la muerte injusta de millones de seres humanos no conmueve y mueve al cristiano, vano será buscar en otra realidad algo que le ponga en el camino de su identidad. Y, en positivo, el participar en la humanidad real, en sus gozos y sufrimientos, como comienza la *Gadium et Spes*, es lo que le devuelve humanidad y dignidad, amenaza-

das cuando la identidad cristiana da, con demasiada rapidez, por supuesto que el ser hombre es problema ya resuelto. La identidad cristiana consiste en el hombre que se reveló en Jesús de Nazaret; pero eso no ocurrió a costa de sino a través de ser, ante todo, un hombre de su mundo, de su dura y esperanzada realidad. Esto es lo que hoy también tiene que recoger y hacer central el seguimiento.

3.2 Conciencia de pecado y de gracia.

Que existe la realidad del pecado objetivado es evidente; lo clama el tercer mundo, aunque desde otros mundos se pretenda suavizar esa realidad. Pero aquí hablamos de la conciencia de pecado, de la propia responsabilidad en el pecado del mundo. Se sigue hablando, sin duda, de pecados y pecadores, pero la conciencia de ello disminuye, sobre todo en el primer mundo. La psicología tiende a diluir la culpa en complejos factores del comportamiento humano; las ciencias sociales hacen responsables, con razón, a las estructuras, pero ello puede dejar la responsabilidad en el anonimato; e incluso la teología tiende a desviar el contenido del pecado fundamental y con ello la responsabilidad en el pecado del mundo. Una teología obsesionada con el problema del sentido-teologías unilateralmente personalistas o unilateralmente de la esperanza- tenderá a afirmar el pecado en términos de cerrazón interior a Dios, pero no en términos objetivos como pecado contra el amor, en el lenguaje más abarcador, pecado contra la justicia, en lenguaje más histórico. La paradoja es espeluznante: en un mundo en el que el pecado objetivo clama al cielo la conciencia de pecado tiende a desaparecer.

En nuestra opinión, una de las razones, si no la más fundamental, al menos desde un punto de vista teológico, el desaparecimiento de la conciencia de pecado está en las palabras de Rahner: "sólo el perdonado se sabe pecador". Y es comprensible: si sólo hay conciencia de pecado, la propia vida se hace una carga intolerable y sin futuro. Si hay perdón, la carga vuelve a hacerse

llevarla porque no se ha cerrado futuro a la propia vida. Pero el asunto está en que el perdón no es, ni antropológica ni teológicamente, una absolución que logra por sus fuerzas el pecador, sino que es don y gracia. Y aquí está el problema. Estructuralmente hablando, el primer mundo no sabe qué hacer con el don. La teología seguirá repitiendo, por necesidad, que todo ha comenzado como don, con el Dios que nos amó primero; y que todo se consumará como don, cuando Dios sea todo en todos. Pero no es fácil integrar el don en la historia real, y menos en el primer mundo que está basado, en su relación con otros mundos, en la dominación o, incluso en su aspecto positivo, en el dar unilateralmente, dar su civilización, su tecnología, su eclesialidad, su teología. La mera noción del don, de que para la realización y plenificación del ser humano hay también que estar dispuesto a recibir de los otros y de recibir como don, es decir, inesperadamente y sin merecimientos, es ajena al primer mundo de hoy.

Y sin embargo, conciencia de pecado y de gracia son fundamentales en el seguimiento. La conciencia de pecado, para que el seguimiento tome en serio la conversión; la conciencia de gracia, para que el seguimiento se haga en esperanza y en gozo. El problema está en ver -estructuralmente, pues biográficamente puede haber muchas otras mediaciones- cuál es el lugar desde el que surge la conciencia de pecado y de gracia. A priori desde la fe y a posteriori desde la experiencia histórica, ese lugar es hoy el tercer mundo. Que es el lugar en que aparece con fuerza inocultable el pecado, no hace falta repetirlo; pero es también el lugar del perdón. Juan Pablo II ha dicho que en el día del juicio los pueblos del tercer mundo juzgarán a los del primer mundo; pero ahora están dispuestos a la acogida y al perdón. De ello hay innumerables testimonios de quienes han llegado al tercer mundo a ayudar. Pero además, el tercer mundo o, al menos, América Latina no es un mundo vengativo, aunque sea profético; es un mundo acogedor que busca vivir con otros mundos y reconciliado con otros mundos.

En el tercer mundo, por lo tanto, se puede redescubrir unificadamente, pecado y perdón, pecado y gracia. Con ello se aporta a la identidad cristiana algo fundamental: que el llegar a ser cristiano es cosa de conversión y es cosa de praxis; pero que en todo ello el cristiano se siente llevado por algo más fuerte que él mismo, que es capacitado por otros para la conversión y para el amor, que la plenitud del ser humano está también en el recibir gratuitamente de otros. Entonces recobra sentido la paradoja que se da en el seguimiento de Jesús: costosas exigencias y la perla preciosa; la carga que es dura y ligera a la vez.

3.3 Vivir con espíritu

El seguimiento de Jesús hay que realizarlo en el Espíritu y con espíritu. En estas páginas se ha insistido en el seguimiento para que la apelación al Espíritu no degenera en lo entusiástico, anárquico y alienante. Pero hay también que analizar la otra dirección de la relación seguimiento-Espíritu. Hoy se reconoce con razón, y así aparece en la teología trinitaria, que la absolutización del seguimiento de Jesús -la absolutización del Hijo- puede llevar al sectarismo y al voluntarismo, con sus consecuencias de dogmatismos, intolerancias, endurecimiento.

Esto es verdad y aparece en la realización histórica del seguimiento. Se necesita espíritu, en primer lugar, para optar por el seguimiento y permanecer en él, cosas ambas que no deben darse por supuestas; pero también para configurarlo, para potenciarlo y que dé más de sí, y para subsanar los subproductos negativos que la práctica del seguimiento puede generar. El seguimiento debe ser llevado a cabo con el espíritu de búsqueda de la verdad, del corazón limpio para ver las cosas -y a Dios- como son; con el espíritu de misericordia, que no pacte con el sufrimiento humano y lo pueda reducir a necesario costo social de los movimientos liberadores o a mero desencadenante de la protesta gratificante; con el espíritu

de fortaleza para mantenerse en los inevitables conflictos; con el espíritu de fiesta, para que el seguimiento no sea puro kantianismo y menos puro ascetismo o masoquismo; con el espíritu de agradecimiento y humildad que lleve a liberar como quien antes ha sido liberado, que lleve a erradicar el pecado objetivo como quien antes ha sido perdonado de su propio pecado. Con ese espíritu se potencia la práctica del seguimiento y se sanan las tendencias pecaminosas que toda práctica, aun justa y buena, tiende a generar: hybris, protagonismo, dogmatismo, prepotencia, mística del poder, etc.

De esta forma vuelve a revalorizarse la santidad. La práctica del seguimiento en lo que tiene también de práctica de la justicia, de amor político, se convierte en cauce posible y necesario para la vida cristiana, pero cauce que debe ser llenado con el espíritu descrito. Entonces aparece la santidad, como posibilidad y necesidad también para hoy, y -lo que es más novedoso- como algo históricamente eficaz para humanizar la historia (véase el conocido ejemplo de Mons. Romero y de tantos otros). Lo novedoso está, pues, en la exigencia a un hacer lo que hizo Jesús y a hacerlo como lo hizo Jesús; a unificar práctica y espíritu de Jesús.

A esta sentida necesidad de espíritu en la misma realización del seguimiento se añade hoy una necesidad más globalizante, dada la situación de crisis en el mundo y en la Iglesia. El espíritu aparece como necesario para buscar una nueva síntesis histórica y eclesial que no se alcanza sólo con conocimiento y praxis ni, en la Iglesia, sólo con seguridad doctrinal y administrativa, tal como parece ser la actual opción de la Iglesia. Volver a encontrar un norte para el mundo actual, configurar activamente la historia sin dejarse simplemente deslizar en ella, hacer que la historia sea promesa más que fatalismo, todo eso es cosa de espíritu y de mucho espíritu. Al interior de la Iglesia, re-crear el mosaico desperdigado de sus variadas realidades: praxis y doctrina, institución y carisma, tradición y novedad, es de nuevo cosa de espíritu. Ireneo

usaba el bello antropomorfismo del "lento acostumbrarse del Espíritu a la carne"; a la historia, diríamos hoy. Pero también la inversa es necesaria; descubrir la novedad del Espíritu, coadyuvar con él y acotumbrarse a él. El Espíritu es el que va ofreciendo un nuevo norte orientador y sintetizador para que el mundo sea más humano y la Iglesia más cristiana. Descubrir, sintonizar y cooperar con el Espíritu es también cosa de espíritu.

3.4 La realización eclesial-solidaria del ser cristiano.

El seguimiento de Jesús es algo personal, indelegable y responsable por lo tanto; pero dentro de una realidad humana mayor que el individuo y en relación a la cual cobra identidad la persona. Jesús llamó a sus seguidores por su nombre, pero los constituyó en "doce", símbolo del **pueblo** escatológico; después de la resurrección surgieron creyentes en Cristo, pero -no sólo por obvia necesidad sociológica, sino para corresponder teológicamente al Dios que en ella se reveló- estos creyentes se constituyeron en comunidad, en **ekklesia**.

Esta eclesialidad significa que la identidad cristiana se realiza en la Iglesia, como una realidad en la que está la persona; y significa que lo comunitario, aquello que por esencia relaciona a la persona con los otros, le es esencial a la realización de su identidad. Lo primero es claro, pues la Iglesia es teológica e históricamente el lugar privilegiado en que se mantiene la tradición del Jesús al que hay que seguir y, según la fe, el lugar en que indefectiblemente, a pesar de limitaciones y pecados, existirá siempre el seguimiento y la fe en ese Jesús y la garantía de la verdad de esa fe.

Lo segundo es lo que ahora más interesa recalcar al hablar de la identidad cristiana. A ésta la configura la Iglesia en cuanto realidad comunitaria. El **allelon** neotestamentario, el "unos a otros", el "mutuamente", es esencial a la persona, y ésta se va haciendo en la medida en que está referida a la comunidad. Los carismas personales,

dados al individuo, son carismas precisamente porque y en la medida en que ayudan a la construcción de la comunidad; la realización de la personal identidad está mediada y depende de la más abarcadora realización de la comunidad; y la construcción de ésta lleva a la persona en su propia realización.

Esta comunitariedad se extiende al nivel de la misma fe. Cree la persona, pero cree en comunidad, abierto a y llevado por la fe de la comunidad. "Ansío veros... para sentir entre vosotros el mutuo consuelo de la común fe, la vuestra y la mía" (Rom 1, 11s). Creer es estar abierto a la fe de otros, a dar y recibir la fe. Y así como los carismas son concretos y diferentes y, por ello, en su ejercicio complementario, se puede construir la comunidad, así la fe personal, configurada en cuanto personal por "materialidades" distintas puede construir la fe de la comunidad y ésta puede llevar al creyente concreto en su fe. La fe comunitaria no es la suma de las fes individuales, sino la fe que se va haciendo de las diferentes fes de todos -los pobres pueden explicitar más la esperanza en Dios que hay en la fe, los no-pobres pueden explicitar más el abajamiento, el célibe puede explicitar más el momento de soledad de la fe y de la apertura del amor, el casado más el amor concreto y el ir juntos a Dios- y correspondiendo así, asintóticamente entre todos, al misterio inagotable de Dios, el correlato de la fe.

Esa comunitariedad se expresa también en lo que el concilio denomina "fuente y cima de toda la vida cristiana" (LG 11): la eucaristía. Lo que es expresión de la máxima presencia sacramental de Cristo se realiza a través de la comunión de los creyentes. El com-partir a Cristo, en la común-unió, está mediado por el compartir todos la misma mesa. El principio, no sólo el origen, programático de lo que es la vida cristiana, su proceso y su plenificación se expresan desde el ser-para-los-demás y el estar-con-los-demás.

A la identidad cristiana le compete por lo tanto

la comunitariedad en la convivencia eclesial y en los niveles más hondos de la fe. Pero esta comunitariedad debe extenderse en principio más allá de las comunidades concretas, no sea que en ellas se reprodujese, aunque grupalmente, el individualismo criticado. La identidad cristiana debe avanzar a vivir como pueblo de Dios -sacramento de la unidad de toda la humanidad (LG 1)- y a que la realidad del pueblo de Dios, en lo que tiene de "divino" como destinatario de su alianza y en lo que tiene de "pueblo" como realidad social, de pobreza en las mayorías de la humanidad, configure esa identidad.

Con todo esto se ofrece y exige una antropología cristiana basada en la solidaridad, en el mutuo dar y recibir, en el llevarse unos a otros, como creyentes personales, como comunidades y como Iglesias locales. La historia actual, las nuevas relaciones entre iglesias del primer y tercer mundo, muestran la realidad de la solidaridad y que en ella se da la superación fructífera del individualismo, del uniformismo como suma de individuos o incluso de un ambiguo pluralismo que, por una parte, respeta la legítima autonomía del individuo pero, por otra, puede llevar a desentenderse de los otros y no ver en ellos un potencial de la propia y adecuada realización. En este sentido la identidad cristiana tiene que ser hoy profundamente eclesial. La realización del seguimiento y de la fe debe ser hecha como un llevarse unos a otros, a escala de comunidad, de Iglesia local y de Iglesia universal.

3.5 La humildad y la convicción de la fe

Quizás extrañe que no se haya analizado explícitamente hasta ahora, ni siquiera en el tratamiento de la estructura fundamental del seguimiento, la relación con Dios, la fe en Dios. Lo hemos dejado conscientemente para el final pues la fe se va haciendo, o rechazando, según sea la encarnación, la práctica salvífica, la esperanza, la solidaridad, la gratuidad, etc. Que a la identidad cristiana le compete la fe en el Padre de Jesús es obvio. Lo que queremos recalcar ahora son las características

de la fe exigidas por el mundo actual, admitiendo de antemano la gran diferencia ambiental de la fe en el primer y en el tercer mundo. Esas características son la humildad y la convicción de la bondad de la fe.

Históricamente, la fe no tiene hoy el monopolio de la verdad y de la salvación. Esto es obvio en el primer mundo de la modernidad y de la postmodernidad, pero va siendo también claro, aunque cuantitativamente en pequeña escala, en el tercer mundo en que existen poderosos movimientos salvíficos no creyentes.

Esta relativización histórica de la fe ayuda a comprender la humildad -no sólo oscuridad- que le compete de derecho y con la que hay que vivir la fe hoy. El cristiano no sabe muchas más cosas que los demás seres humanos y mucho de lo que sabe lo va adquiriendo como patrimonio de todos, creyentes y no creyentes. No sabe más que otros de las mediaciones, teóricas y prácticas, para la instauración del reino -sin que la doctrina social de la Iglesia le otorgue una decisiva ventaja-. A pesar de su abultada dogmática, de su complicado derecho canónico, de su impresionante aparato doctrinal, en el fondo lo único que sabe en cuanto creyente es, en palabras de Rahner, que Dios es misterio santo, que ese misterio se ha dado a la historia en Jesús y, por gracia, en otros seres humanos, y que el misterio permanece misterio para siempre. Hay aquí un **multum** de saber, pero no se sabe **multa**; se sabe mucho, pero no muchas cosas.

En esto está la humildad de la fe. Humildad hacia los hombres, porque no se les ofrece recetas fáciles para sus preguntas y problemas más fundamentales, y porque con todo ello se debe estar siempre ante el misterio de Dios, en un verdadero ecumenismo humano, no sólo interconfesional, ni siquiera sólo religioso. Humildad hacia Dios, porque hay que dejarle siempre ser Dios, escuchar siempre su palabra y auscultar los signos de los tiempos, sin hacer nunca de Dios una posesión, una verdad en depósito de la cual -como si de un teorema fundamental

se tratara- se pudieran sacar consecuencias a discreción.

La fe, por su esencia, nunca ha debido ser triunfalista; pero cada vez lo debiera ser menos por razones históricas. La fe, por lo tanto, no puede ser vivida con complejo de superioridad, sino, como dice Miqueas, como un humilde caminar con Dios en la historia.

Pero, por otro lado, la fe tampoco debe ser vivida con complejo de inferioridad, como da la sensación de ser el caso en muchos lugares del primer mundo; no debe ser vivida a la defensiva. Si no fuera porque el término puede recordar pasadas cruzadas religiosas triunfalistas, habría que decir que hay que vivir la fe a la ofensiva. Y ello no por los vasos en que se lleva la fe, que son de barro, sino por lo que contienen: la buena noticia de Dios.

La fe debe ser vivida y ofrecida con convicción de que Dios es lo bueno para los seres humanos, de que con Dios se humaniza más y mejor la historia, de que es bueno que haya Dios. Es éste un punto crucial en el que ambientalmente hay diferencias importantes. Simplificando las cosas puede decirse que en el primer mundo la fe busca mostrar la verdad de Dios, mientras que en el tercer mundo la fe se orienta a mostrar la bondad de Dios, la capacidad de humanización de Dios. Ambas ópticas se complementan, pero no son lo mismo. Creemos que, hoy en día, junto a la humildad, la fe tiene que mostrar ese convencimiento de que Dios es bueno para el hombre y para la historia.

Esa convicción y audacia de la fe le es esencial. Dios se ha revelado no como algo que es verdadero y que después resulta ser lo bueno para los hombres. Liberación en Egipto, evangelio, reino de Dios, resurrección de Jesús son verdades, pero verdades que a **simultaneo** muestran a Dios como lo bueno. El creyente debe vivir y ofrecer así la fe, con ese convencimiento. Por ello se hace decisivo -además del siempre necesario esclarecimiento teórico de la verdad de la fe- el testimonio de que así es, de que los creyentes son humanizados por

su fe y de que por ello la ofrecen como humanizadora a otros. En este punto convergen identidad y relevancia cristiana.

Esta fe es la de Jesús. Para Jesús el misterio de Dios se concretó en el **abba**, Padre, lo que es bueno para los hombres; y de ahí la actitud de confianza y gozo de Jesús en Dios. Pero ese Padre, se le mostró siempre como Dios, como el misterio insondable e inmanipulable al que hay que dejar siempre ser Dios; y de ahí su activa disponibilidad y absoluta obediencia a Dios. En Jesús no hubo ni derrotismo ni triunfalismo en la fe, sino honda honradez hacia el Dios-Padre. Ese Dios es el que ofreció a Jesús identidad y ese Dios es el que Jesús ofreció a los hombres para su propia identidad.

La identidad cristiana que hemos tratado de analizar puede ser, por lo tanto, abordada desde la fe en el Dios-Padre de Jesús. Hubiera sido éste un tratamiento más estrictamente teologal de la identidad cristiana, legítimo y también necesario. Si lo hemos dejado para el final es porque somos de la opinión de que sólo desde el seguimiento se salvaguarda la radicalidad del enfoque teologal. Puede decirse con toda paz y con toda verdad que la identidad cristiana consiste en creer en el Dios-Padre de Jesús; pero esa verdad estará siempre amenazada de trivialización, domesticación y tergiversación si no se realiza dentro del seguimiento de Jesús. La identidad cristiana, expresada teologalmente, es creer en el Dios-Padre de Jesús; pero es creer en ese Dios como creyó Jesús. Y el **cómo** que lleve el **qué** es el seguimiento de Jesús.